

فلا
التنوير الإسلامي

«٥»



ابن رشد

بين
الغرب و الإسلام

تأليف
د. محمد عمار

ابن رشد

بين الغرب والإسلام

تأليف

د. محمد عمارة



نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع

أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٢٨

www.nahdetmisr.com

العنوان: ابن رشد بين الغرب والإسلام .

المؤلف: د. محمد عمارة .

إشراف عام: داليا محمد إبراهيم .

تاريخ النشر: يناير 2004 م .

رقم الإيداع: 2004/ 1666

الترقيم الدولي: ISBN 977-14-2582-X

الإدارة العامة للنشر: 21 ش أحمد غرابي - المهندسين - الجيزة
ت: 023466414 - 023472864 (02) فاكس: 023462376 (02) ص ب: 21 إمبابة
البريد الإلكتروني للإدارة العامة للنشر: Publishing@nahdetmisr.com

المطابع: 80 المنطقة الصناعية الرابعة - مدينة السادس من أكتوبر
ت: 02330287 - 023330289 (02) - فاكس: 023330296 (02)
البريد الإلكتروني للمطابع: Press@nahdetmisr.com

مركز التوزيع الرئيس: 18 ش كامل صديق - الفيالة -
القاهرة - ص ب: 96 القحالة - القاهرة.
ت: 025909827 - 025908895 (02) - فاكس: 025903395 (02)

مركز خدمة العملاء: الرقم المجاني: 0800226722
البريد الإلكتروني لإدارة البيع: Sales@nahdetmisr.com

مركز التوزيع بالإسكندرية: 408 طريق الحرية (رشدى)
ت: 035230584 (03)
مركز التوزيع بالمنصورة: 47 شارع عبد السلام - عارف
ت: 02259675 (050)



موقع الشركة على الإنترنت: كافة إصدارات شركة نهضة مصر
للطباعة والنشر والتوزيع تجنوبها على موقع الشركة بالعنوان
التالي: www.nahdetmisr.com الرقم المجاني 07775666

جميع الحقوق محفوظة © لشركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع

لا يجوز طبع أو نشر أو تصوير أو تخزين أى جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة إلكترونية
أو ميكانيكية أو بالتصوير أو خلاف ذلك إلا بإذن كتابي صريح من الناشر.

تمهيد

كان ابن رشد - أبو الوليد محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (٥٢٠ - ٩٥٤هـ - ١١٢٦ - ١١٩٨م) - فيلسوفًا حكيمًا .. ومتكلمًا مسلمًا .. وفقيرًا مالكيًا .. وقاضيًا للقضاة .. وطبيبًا عظيمًا .. وأديبًا ولغويًا .. أبدع في ميادين هذه الفنون والعلوم آثارًا خالدة، تشهد على «التخصص العميق» مع «الموسوعية» التي أحاطت بكل هذه الميادين ..

فله في علم الكلام: (مناهج الأدلة في عقائد الملة) وفي المنهج: (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) .. وفي الفقه: (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) .. وفي اللغة والأدب والنحو: (تلخيص كتاب الشعر) و (الضروري في النحو) و (كلام على الكلمة والاسم المشتق) .. وله في الطب أكثر من عشرين كتابًا، أشهرها: (كتاب الكليات) .. أما في الفلسفة - التي صارت أشهر ميادين إبداعاته - فله من الشروح والتأليف ما يزيد على التسعين كتابًا ..

وإذا كانت الشهرة بالفلسفة قد غلبت على ابن رشد، فإن مرجع ذلك لم يكن فقط إمامته لهذا الفن في عصره، وإنما لغلبة ملكة التفلسف عليه في كل فن أو علم كتب فيه .. فهو قد فلسف علم الكلام الإسلامي، فارتفع ببرايمه عن جدل

المتكلمين الذى غلب على الاحتجاج فيه .. وفلسف علم
الفقه ، عندما جعل كتابه (بداية المجتهد) موسوعة فى فلسفة
اختلاف الفقهاء فيما اختلفوا فيه .. وكذلك كان (فصل
المقال) و (تهافت التهافت) كتابين فى فلسفة المنهج ، وحكمة
الاختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين ..

تلك حقائق لا يختلف فيها العارفون بأبى الوليد ..

وإذا كان «ابن الأبار» (٥٩٥ - ٦٥٨ هـ - ١١٩٩ - ١٢٦٠م) قد
أجاد التصوير لمكانة ابن رشد بين علماء عصره ، وفى سياق العلم
الإسلامى والعالمى ، عندما تحدث عنه فقال : «كانت الدراية
أغلب عليه من الرواية ، درس الفقه والأصول وعلم الكلام ،
وغير ذلك . ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاته وعلماً وفضلاً . وكان
- على شرفه - أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً ، غنى
بالعلم من صغره إلى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر
ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ،
وأنه سوّد فيما صنّف وقيد وألّف واختصر نحواً من عشرة آلاف
ورقة . ومال إلى علوم الأوائل ، فكانت له فيها الإمامة دون أهل
عصره . وكان يُفزعُ إلى فتواه فى الطب كما يُفزعُ إلى فتواه فى
الفقه ، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب ، حتى حكى عنه
أبو القاسم بن الطيلسان : أنه كان يحفظ شعرى حبيب
والمتنبى ، ويكثر التمثيل بهما فى مجلسه ، ويورد ذلك أحسن
إيراد» . (١) .

(١) أرنست رينان (ابن رشد والرشدية) ص ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ترجمة عادل زعيتر ، طبعة
القاهرة سنة ١٩٥٧م .

فإن أهمية هذا الوصف تتعدى تصوير «الموسوعية»
المتخصصة لابن رشد ، إلى الإشارة إلى كماله العلمى ،
وفضله الخلقى ، والتواضع الذى زان شرف مكانته الاجتماعية
والعلمية ، فجعله جامعاً إلى العلم العدالة الجامعة التى
اشترطها الإسلام وحضارته فى العلماء قبل الأمراء ! ..

فابن رشد ، الذى كانت حياته الفكرية تجسيدا للصراع الفكرى
بين تيارات الفلاسفة وفرق المتكلمين ، هو الذى يضع ضوابط
العدالة لهذا الصراع فيقول : «إن العالم ، بما هو عالم ، إنما قصده :
طلب الحق ، لا إيقاع الشكوك وتخيير العقول»^(١) . وهو الداعى
إلى أن تكون «حياة» العالم تجسيدا «لفكره» وذلك حتى يجد فكره
طريقا ممهدة إلى القلوب والعقول «فإنما تكون الأقاويل التى يُحَثُّ
بها على السنن مقنعة ، إذا كان المشيرون بها ذوى صلاح وحسن
فعل ، حتى تكون هذه الأشياء المذكورة هاهنا معلومة لنا وموجودة
فيها ، فإنه إذا وُجد فيها الخلق الذى نحث عليه كان قولنا فى
الحث عليه أشد إقناعاً»^(٢) .

أما العدالة الجامعة بين إنصاف «الأخرين» وبين الاعتصام
بالحق الذى تؤمن به كمسلمين ، فإن ابن رشد يحدد منهاجها ،
فيقول : «فقد يجب علينا إن ألفينا لمن تقدم من الأمم السالفة نظراً
فى الموجودات ، واعتباراً لها ، بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ،
أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان

(١) (تهافت التهافت) ص ٦٧ ، طبعة القاهرة سنة ١٣٢١هـ .

(٢) (تلخيص الخطابة) ص ١٤٠ ، ١٤١ ، تحقيق : د. محمد سليم سالم . طبعة القاهرة

منها موافقا للحق قبلناه منهم ، وسررنا به ، وشكرناهم عليه . وما
كان منها غير موافق للحق ، نبهنا عليه ، وحذرنا منه ،
وعذرناهم»^(١) . . .

وإذا كانت الأرض عمدة لدارسى «ابن رشد الفيلسوف» . . أو
«ابن رشد الفقيه» . . أو «ابن رشد الطبيب» . . فإنها ليست كذلك
بالنسبة لدارسيه «مفكرا» . . أى دارسى موقعه الفكرى بين
تيارات الفكر ومذاهب النظر والخيارات المطروحة على الأمم فى
التقدم والنهوض . . ففى هذا الميدان احتدم الخلاف حول موقع
ابن رشد ، منذ عصره . . وحتى كتابة هذه الصفحات ! . .

ولم يكن «سوء الظن» أو «الاختلاف فى موقع ابن رشد من
مذاهب النظر وألوان الفكر ومذاهب التقدم» نابعاً من غموض فى
منهاج فيلسوفنا ، أو نقص فى وضوح فكره ، بقدر ما كان نابعاً من
«الهوى» حيناً ، ومن النظرة الجزئية وحيدة الجانب إلى قطاع معزول
من فكره - عن بقية القطاعات - فى أغلب الأحيان ! . .

فالذين رأوه شارحاً لأرسطو (٣٨٤ - ٣٢٢ ق م) قد حملوه
أحمال فيلسوف اليونان . . والذين رأوه ناقدًا لفرق المتكلمين
الإسلاميين ، حملوه على «الفلسفة» ، بالمعنى اليونانى ، وعلى
«العقلانية» التى لا «نقل» فيها . . فخلت هذه النظرات الجزئية
لقطاعات مبتورة من أعمال أبى الوليد ، خلّت من المنهاج الذى

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٢٨ - دراسة وتحقيق : د .
محمد عماره - طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢ م .

حدّده الرجل للمناظرين فى مذاهب النظر وتيارات الفكر . . وهو المنهاج الذى لم يتدعه ، وإنما استخلصه من معيار النظر الإسلامى ، وهو : عرض «الحكمة» - التى هى «الإصابة فى غير النبوة» . . أى الصواب الذى يصل إليه «العقل البشرى» - بصرف النظر عن دين صاحبه واتجاه مذهبه - على «الحكمة» التى نزل بها الكتاب العزيز - أى الإصابة التى جاءت بها الرسالة السماوية الخاتمة - فما اتفقا فيه - العقل . . والنقل - كان هو الحكمة بإطلاق ، لأنهما هديتان من الخالق الواحد - الذى أنزل الكتاب والحكمة - لهداية خليفته الإنسان .

فإذا كان الرسول ﷺ قد بعث إلى الناس ليعلمهم الكتاب والحكمة ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾^(١) . . وإذا كانت «الحكمة» - كما عرفها الحديث النبوى - هى «الإصابة فى غير النبوة»^(٢) . . فإن النظر العقلى فريضة إلهية ، والإصابة العقلية التى يثمرها هذا النظر ضرورة دعت إليها آيات الوحى والتنزيل ، ليتزامل الكتاب والحكمة فى هداية الإنسان . .

«فالحكمة» - (عند ابن رشد) - هى النظر فى الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان»^(٣) . . . والبرهان هو : «النظر بالعقل فى الموجودات»^(٤) . . فإن هذا النظر فى الموجودات بالعقل هو السبيل الإسلامى لمعرفة الصانع الواحد لهذه الموجودات - وفى ذلك جوهر

(٢) رواه البخارى .

(١) سورة البقرة : آية ١٢٩ .

(٤) (فصل المقال) ص ٢٣ .

(٣) (تهافت التهافت) ص ١٠١ .

الدين وأولى فرائضه - ، لأن ذلك هو سبيل «الاعتبار فى الموجودات ، ودلالة الصنعة فيها . فإن من لا يعرف الصنعة لا يعرف المصنوع ، ومن لا يعرف المصنوع لا يعرف الصانع»^(١) ، ولذلك جاء الكتاب بإيجاب هذه الحكمة - النظر العقلى والبرهانى فى الموجودات - فلقد «أوجبه الشرع ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٢) ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾^(٣) ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رَفَعَتْ﴾^(٤) ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٥) .»^(٦) .

فالنظر العقلى ، والفحص فى الموجودات بالبرهان : «حكمة إسلامية» أوجبها الشرع ، لأنها هى طريق الوصول إلى جوهر الدين والتدين - معرفة الذات الإلهية - . ومن هنا تأتى علاقة المؤاخاة بين هذه «الحكمة» وبين «الشرعة» فى المنهاج الإسلامى ، الذى صاغه ابن رشد . . ويأتى ضبطه ، الذى يميز إسلامية الحكمة ، إذا هى التزمت العدالة الإسلامية فى النظر ، والفضيلة والخلق الإسلاميين فى صناعة البرهان . . وبعبارة ابن رشد «فمن كان أهلاً للنظر . . هو الذى جمع بين أمرين : أحدهما : ذكاء الفطرة .

(١) المصدر السابق - ص ٢٦ .

(٢) سورة الحشر : آية ٢ .

(٣) سورة الأعراف : آية ١٨٥ .

(٤) سورة الغاشية : الآيتان ١٧ ، ١٨ .

(٥) سورة آل عمران : آية ١٩١ .

(٦) (فصل المقال) ص ٢٢ ، ٢٣ .

والثانى : العدالة الشرعية ، والفضيلة العلمية والخلقية . . (١) .

لكن . . ومع كل هذا الوضوح والتحديد فى المنهاج الرشدى للنظر العقلى - الذى بلور فيه منهاج الإسلام - فى جعل الحكمة العقلية فريضة إلهية ، والأخت الرضيعة للشريعة السماوية - وهو المنهاج الذى شهدت إبداعاته الفكرية لدقة تطبيقه له وشدة التزامه به - . . فقد اختلف الناس فى الموقع الفكرى لابن رشد اختلافًا شديدًا . . فوقف به البعض عند «ذكاء الفطرة» دون العدالة الشرعية ، عندما رأوا فى «حكيمته» الفلسفة التى لا تلتزم بالشريعة . ولا تعرض «إصابة العقل» على «إصابة النبوة» . . بل واشتط البعض فرآه داعية لإقامة الفلسفة - اللا إسلامية - على أنقاض الدين !؟ .

ففرح أنطون (١٢٩١ - ١٣٤٠ هـ - ١٨٧٤ - ١٩٢٢ م) - وهو علمانى مارونى - يقول : «إن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادى قاعدته العلم» . . (٢) .

والقس يوحنا قمر ، يقول : «إن ابن رشد هو أبعد فلاسفة العرب ، بعد المعرى ، عن الإسلام» (٣) .

والدكتور مراد وهبة - وهو «ماركسى» - من إخواننا الأقباط - وأستاذ للفلسفة الغربية» يقول : «إن ابن رشد يُخضع الدين

(١) المصدر السابق ص ٢٨ .

(٢) (ابن رشد وفلسفته) ص ٣٣ ، ٣٧ ، طبعة الإسكندرية ١٩٠٣ م .

(٣) (ابن رشد) ج ٢ ص ٣١ . طبعة بيروت ، المطبعة الكاثوليكية .

للعقل . . وداعية لفصل الدين عن الدولة . . ومؤسس للتنوير الغربى والعلمانية الغربية» (١) .

ولقد جاءت هذه الأحكام - مع افتراض حسن النية وسلامة الطوية - من أن هؤلاء الباحثين قد انطلقوا للحكم على ابن رشد من دراستهم لتيار «الرشديين اللاتين» ، الذى صارع الكنيسة الكاثوليكية فى أوروبا إبان بدايات النهضة الأوروبية - والذى لعب دوراً ملحوظاً فى التأسيس للتنوير والعلمانية - فحسبوا مقالات «الرشديين اللاتين» على فيلسوف قرطبة المسلم . . غير ناظرين إلى الدراسات الجادة والكثيرة التى قومت فلسفة ابن رشد ، وحددت موقعه الفكرى انطلاقاً من إبداعاته الفكرية وإضافاته وانتقاداته المبتوثة فى شروحه على أرسطو ، وفى ضوء مقارنة هذه الإبداعات بمقولات «الرشديين اللاتين» . . وهى الدراسات التى جعلت «رينان» (١٨٢٣ - ١٨٩٢م) - وهو أبرز دارسى ابن رشد من فلاسفة الغرب المحدثين - يقول : «إن القدر قد جرى بأن يكون ابن رشد ذريعة لانطلاق أشد الأحقاد اختلافاً ، وأشد ضروب الصراع العقلى عنفاً ، كما جرى بأن يكون اسمه علماً يخفق على تلك الآراء التى لم يفكر فيها مطلقاً على وجه التأكيد» (٢) ! .

وجعلت «أسين بلاسيوس» (١٨٧١ - ١٩٤٤م) - وهو من أبرز المستشرقين الغربيين ، وأخبرهم بتراث الإسلام ، وأعدلهم أحكاماً - يقول : «إن من الواجب أن نشير إلى تلك الفكرة الوهمية التى

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٤١ ، ١٥٦ ، ١٥٩ . طبعة القاهرة والكويت ١٩٩٤م .

(٢) د . محمود قاسم (نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توما الأكوينى) ص ٤١ ، طبعة القاهرة . مكتبة الأنجلو المصرية

كان جميع المؤرخين ضحية لها . وهى أنهم متى وجدوا جماعة من «المدرسين» الذين تطلق عليهم فى العصور الوسطى ، وفى عصر النهضة ، اسم «الرشديين» ، فإنهم لا يترددون أن يلقوا على رأس ابن رشد كل النظريات التى تتميز بها هذه الجماعة»^(١) .

كما جعلت الإمام محمد عبده (١٢٩٥ - ١٣٢٣ هـ ١٨٤٩ - ١٩٠٥ م) وهو من أفقه الناس بإبداعات ابن رشد - يقول - فى ختام نقده لأراء فرح أنطون . . وبعد عرض فلسفى لمذهب ابن رشد - : «فهل بعد هذا يُعد الفيلسوف مادياً ، ومذهبه مذهباً مادياً قاعدته العلم ؟! . . لا . . بل إلهى ، ومذهبه مذهب إلهى قاعدته العلم ، قائل بخلود النفس ، وسعادتها وشقاؤها وعذابها ونعيمها . .»^(٢) .

لقد أرادت النهضة الغربية الحديثة - بالوضعية . . والعلمانية - وعقلانية التنوير - اللادينية - إقامة قطيعة معرفية مع اللاهوت النصرانى ، وحذف «جملته المعترضة» من سياق تطورها الحضارى ، لتأسيس نهضتها الحديثة على تراثها الإغريقى . فقدمت لذلك نظرية الحقيقتين :

- (أ) العقلية العلمية الوضعية . . التى تؤسس عليها النهضة .
- (ب) والدينية التى لا تخضع لمناهج العلم ، ولا ترقى إلى مستوى الحقيقة العلمية . .

(١) المرجع السابق . ص ٢٠ ، ٢١ .

(٢) {الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده} ج ٣ ص ٥٢٧ . دراسة وتحقيق : د محمد عمارة طبعة القاهرة ١٩٩٣ م .

ولقد نسبوا القول بالحقيقتين إلى ابن رشد . . وسمى فريق من رواد هذه الدعوة أنفسهم «بالرشديين» ، ولقد كانوا - فى الحقيقة - منطلقين من الأرسطية - كما رأوها فى شروح ابن رشد لأرسطو - وليس من الرشدية - التى قدمها ابن رشد فى إبداعه الخاص . . ومن هنا جاءت جناية النظرة الجزئية ، وحيدة الجانب ، لهؤلاء الذين لم يروا من ابن رشد سوى الشروح على أعمال فيلسوف اليونان .

وإذا كان فرح أنطون - وهو طليعة العرب الذين نقلوا هذه النظرة المغلوطة إلى لغتنا العربية - إنما صنع ذلك ، وهو يؤسس - مع مجموعة المثقفين الموارنة الذين سعوا - تحت مظلة السلطة الاستعمارية فى بلادنا - إلى إحلال النموذج الغربى فى النهضة والتقدم - النموذج الوضعى العلمانى - محل النموذج الإسلامى الجامع ، بشمولية منهاجه ، بين الدين وسائر ميادين العمران الدنيوى - فسمى إلى الاحتماء بفيلسوف مسلم ، وهو يقدم الخيار الحضارى اللا إسلامى إلى الأمة المسلمة . . فإن خلفاء فرح أنطون - الذين تجاوزوا «وضعيته المنطقية» ، التى جاورت بين «الدين» و «العلم» ، مع الفصل بينهما - إلى «الوضعية المادية» ، التى تتجاوز «الدين» ، بتأويله ، فتخضعه للعلم والعقل - إخضاع إلغاء ، وليس وقوفا عند الفحص والنظر والفقه - . . هؤلاء الخلفاء يصنعون اليوم . . فى مواجهة تعاظم ظاهرة الإحياء الإسلامى - ذات الصنيع مع ابن رشد . . صنيع الاستدعاء القسرى لفيلسوف قرطبة ، لجعله «الساتر» الذى يتحصنون به ، وهم يحاولون إقامة

قطيعة معرفية مع الإسلام ، وذلك بإحلال التنوير الغربى -
والعلمانية الغربية اللادينية - محل الوحي والغيب والشرعة ،
عزلاً للسماء عن الأرض ، وإحلالاً «للدين الطبيعى» محل
الدين السماوى ، واستبدالاً عاماً وكاملاً «للنسبى» «بالمطلق» ،
و«للعقل» «بالنقل» ، و«للسلطة البشرية» «بالسيادة الشرعية» -
بحسبان هذه الثنائيات فى الإسلام ، كما هى فى الفكر
الغربى ، من «المتقابلات .. المتناقضات» ..

ولقد سلكوا إلى ذلك أبواباً عدة ، فى مقدمتها ، ومن أهمها
باب التزييف لمذهب ابن رشد فى التأويل ! .. حتى لقد صوروا
دعوتهم إلى إحياء فلسفة ابن رشد : دعوة إلى تبنى الخيار الغربى
العلمانى فى التقدم والنهوض ، دون مواربة أو تأويل ! - الأمر
الذى جعلنا نختار .. فى الحديث عن ابن رشد المفكر - تحديد
موقعه الفكرى بين خيارى النهضة : الغربى .. والإسلامى ، وتحرير
حقيقة مذهبه فى التأويل ، نبينا لحقيقة مكانه من مذاهب
الحكمة وتيارات الإصلاح .

الدعوى

يقول أصحاب هذه الدعوى - «الجديدة - القديمة» - التي تربط ابن رشد بمقولات «الرشديين اللاتين» ، وبتأسيس التنوير الغربى والعلمانية الغربية ، إن الاتهامات التى أصدرها أسقف باريس ، فى مارس سنة ١٢٧٧م ، والتى حرمت ثلاث عشرة قضية فكرية للرشديين اللاتين . ومنها :

- ١ - إنكارهم علم الله للجزئيات الحادثة ..
 - ٢ - وإنكار العناية الإلهية فيما يخص الأفعال الإنسانية ..
 - ٣ - وقولهم يقدم العالم ..
 - ٤ - وتقديم الفلسفة على الشريعة ..
 - ٥ - وإنكارهم الخوارق والمعجزات .
 - ٦ - وقولهم بحقيقتين مختلفتين ، فلسفية ودينية ، وصادقتين معا ..
- يقولون : إن هذه القضايا هي أفكار ومقولات رشدية .. وأن أهمها «هو نظرية «الحقيقة المزدوجة» ، وصفادها إمكان صدق نتيجتين متناقضتين فى آن واحد ، أى إحداهما صادقة فى مجال العقل والفلسفة ، والأخرى صادقة فى مجال الإيمان الدينى .. وأن فلسفة ابن رشد - هذه - قد أفرزت تياراً رشدياً فى أوروبا أسهم فى الإصلاح الدينى وفى التنوير» ^(١) .

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٤١

بل لقد تجاوزوا هذه الحدود لهذه الدعوى - التي سبقهم إليها فرح أنطون - إلى ادعاء أن ابن رشد «قد أخضع الدين للعقل . . . بالتأويل» . . . وهو ادعاء يفضي إلى أن ابن رشد قد تجاوز وأنغى الحقيقة الدينية ، عندما اعتمد - بالتأويل - حقيقة واحدة ، هي الحقيقة العقلية . . . ورأوا أنهم بهذا التجاوز قد اكتشفوا ما لم يكتشفه فرح أنطون . . . فلقد «أعجب فرح أنطون إلى ضرورة الفصل بين العلم والدين ، وحجته في ذلك أن العلم يوضع في دائرة «العقل» ، لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة . أما الدين فيوضع في دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها . . . ومعنى ذلك أن لكل منهما دائرة يتحرك فيها بحرية كما يشاء دون أن يكون أحدهما تابعا للآخر» .

ويضيف الدكتور مراد وهبة - متجاوزا دعوى فرح أنطون فيقول : «وفي رأيي أن هذا الاتجاه مخالف لما يذهب إليه ابن رشد ، إذ إن ابن رشد يُخضع الدين للعقل بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل من أجل الكشف عن المعنى الباطن للنص الديني الذي يتفق ومقتضيات العقل . وأعتقد أن هذا المفهوم عن التأويل لابن رشد هو الذي أصبح مقبولا في أوروبا ، بل أصبح أساسا لما يسمى بـ «الهرمنيوطيقا» أي علم التأويل»^(١) . . .

ونحن لن نقف - مكتفين - في رد دعوى - تأسيس ابن رشد لعلم التأويل ، بمعناه الوضعي الغربي - والذي يعنى تجاوز الدين

(١) (مدخل إلى التفسير) ص ١٩٥ ، ١٩٦ .

واخضاعه للعقل - لن نقف عند تناقض هذه الدعوى مع ما قاله صاحبها من أن هذا التأويل الغربى قديم قدم الفلسفة اليونانية «فالهرمنيوطيقا» Hermeneutics لها علاقة بهرمس Hermes .. . والهرمنيوطيقا واحد من مؤلفات أرسطو - عن الهرمنيوطيقا Per Hermeneus^(١) .

وإنما سنعمد إلى الإبداع الفكرى لابن رشد ، عارضين مقولات «الرشددين اللاتين» على هذا الإبداع . لنرى هل هناك نسب حقيقى بين هذه المقولات وبين فكر أبى الوليد ؟ ... ولنتبين حقيقة الموقع الفكرى لفيلسوف قرطبة من مذاهب النظر وتيارات الفكر ومذاهب الأمم فى التقدم والنهوض ..

(١) المرجع السابق . ص ١٣٩ .

١ - العلم الإلهي بالجزئيات

لقد كان «إنكار الرشدين اللاتين» علم الله - سبحانه وتعالى - للجزئيات الحادثة ، هو فهمهم لمقتضى التصور الأرسطى لنطاق فعل الذات الإلهية . . فآله ، فى ذلك التصور ، قد خلق العالم ، وحركه ، ثم أصبح لا يدري من أمر تدبيره شيئا . . فهو كصانع الساعة ، الذى انتهت علاقته بها بعد صنعه لها . . ومن ثم فهو لا يعلم ما يحدث فى هذا العالم من جزئيات . . وليس هكذا التصور الإسلامى لنطاق فعل وتدبير ورعاية الذات الإلهية لكل الموجودات . . فآله ليس مجرد خالق للعالم ، وإنما هو أيضا مدبر للكون المادى والاجتماع البشرى . . والقرآن يقدم هذا التصور «الآله الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين» (١) «قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» (٢) فى مقابل التصور الوثنى الجاهلى - المماثل للتصور الأرسطى - «ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله» (٣) والذى جعلهم يرجعون بما وراء «الخلق» من التدبير والعلم بالجزئيات الحادثة . إلى الطواغيت والأوثان . . فآخلق الله والتدبير لغير الله .

ولقد كان فكر ابن رشد فى هذه القضية إسلاميا خالصا . .

(٢) سورة طه : الآيتان ٤٩ ، ٥٠ .

(١) سورة الأعراف : آية ٥٤ .

(٣) سورة العنكبوت : آية ٦١ .

فإنه - سبحانه وتعالى - عنده ، عالم بالجزئيات : كما هو عالم بالكليات . . لكن هذا العلم الإلهي مفارق لعلمنا الإنساني ، لأن علمنا الإنساني صادر عن الموجودات ، ومُسَبَّب عنها . ومتغير بتغيرها ، ومعلول لها . . بينما العلم الإلهي سبب في وجود هذه الموجودات . . فالمغايرة ليست بين الكلّي والجزئي في العلم الإلهي - وإنما هي بين كل العلم الإلهي وبين علم الإنسان . .

«إن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو مُحَدَّث بحدوثه ، ومتغير بتغيره ، وعلم الله - سبحانه - بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة المعلوم الذي هو الموجود ، فمن شَبَّه العلمين أحدهما بالآخر فقد جعل ذوات المتقابلات وخواصهما واحدة ، وذلك غاية الجهل . . وكيف يُتَوَهَّم على المشائين أن يقولوا : إنه - سبحانه - لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات ، وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الإنذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للإنسان في النوم من قَبْلِ العلم الأزلي المدبر لكل ، والمستولي عليه ١٩»^(١) «فالعلم القديم إنما يتعلق بالموجودات على صفة غير الصفة التي يتعلق بها العلم المحدث لا أنه غير متعلق أصلاً»^(٢) .

وإذا كانت التصورات الأرسطية والثنية - وكذلك التصور النصراني - لنطاق فعل الذات الإلهية ، والتي تراه مجرد خالق للعالم ، غير مدبر له ، فتدع ما لقيصر لقيصر وما لله لله . هي

(١) (فصل المقال) ص ٣٩ . وانظر كذلك (نهاية النهايات) ص ١١١ ، ١١٢ ، ١١٤ .

(٢) ضمنية في العلم الإلهي (فصل المقال) ص ٧٦ .

المنطلقات للتصور العلماني : الذي يحرر العالم من حاكمية
 الشريعة الإلهية . . فإن قطع ابن رشد بأن « الله - تبارك وتعالى -
 هو الفاعل لكل ، وموجده ، والحافظ له . . وهو المدبر لكل .
 والمستولي عليه » ^(١) . . يجعله على النقيض من التصور العلماني
 لنطاق عمل وفعل وتدبير الذات الإلهية ، ومن ثم ينفي علاقة
 فكره بتأسيس العلمانية الغربية . . . كما ينفي علاقة هذا الفكر
 الرشدي بمقالة الرشديين اللاتين في نفى العلم الإلهي
 بالجزئيات . .

(١) المصدر السابق ، ص ٣٩ ، ٤٠ .

٢- علاقة العناية الإلهية

بالأفعال الإنسانية

وإذا كان «الرشديون اللاتين» قد أسسوا تنويرا وضعيا وماديا يقف بالإنسان عند حدود هذا العالم ، منكرًا العناية الإلهية فيما يخص تدبير الإنسان وأفعاله الإنسانية . فإن ابن رشد - الذي رفض أدلة المتكلمين التي استدلوا بها على وجود الذات الإلهية - قد حصر هذه الأدلة في دليلين اثنين .

أولهما: دليل العناية الإلهية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجل العناية به .

وثانيهما: اختراع الله - سبحانه وتعالى - جواهر الأشياء والموجودات . فقال عن دليلي «العناية» و «الاختراع» : «إنه إذا استقرئ الكتاب العزيز ، وجدت الطريقة الشرعية - التي نبي الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة - للإقرار بوجود الباري سبحانه ، تنحصر في جنسين :

أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجلها ، ولنسمّ هذه : دليل العناية .

والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسمّ هذه : دليل الاختراع^(١) .

(١) منهاج الأدلة ص ١٥٠ ، دراسة وتحقيق : د. محمود فاسي . طبعة القاهرة سنة ١٩٥٥ م .

وفى علاقة «العناية الإلهية» ، والتقدير والقضاء الإلهيين ، بالأفعال الإنسانية « لا يدع ابن رشد مجالاً لأى شبه بين مذهبه الإسلامى وبين المذاهب المادية والوضعية للتنوير الغربى . . فهو يقطع بأن «الإرادة الإنسانية» فى الفعل والترك ، إنما يتدخل فى إيجادها وفى تحديد نطاق فعلها العوامل والظروف والأسباب والملابسات التى خلقها الله خارج الإنسان ومن حوله ، بل وفى داخله ، مما لا دخل للإنسان الفاعل فيها . . فالإرادة والفعل الإنسانيان محكومان بخلق الله وعنايته وقضائه وقدره . . «فالله – تبارك وتعالى – قد خلق لنا قوى تقدر بها أن نكتسب أشياء هى أضداد . لكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء ليس يتم لنا إلا بموانه الأسباب التى سخرها الله لنا من خارج ، وزوال العوائق عنها ، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً . . بإرادتنا ، وموافقة الأفعال التى من خارج لها ، وهى المعبر عنها بقدر الله .

وهذه الأسباب التى سخرها الله من خارج ليست هى متممة للأفعال التى نروم فعلها أو عائقة عنها فقط ، بل هى السبب فى أن نريد أحد المتقابلين . فإن الإرادة إنما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق بشىء . وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شىء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج . . ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود ، وترتيب منضود ، لا يخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه . وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ، ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التى

من خارج ، فواجب أن تكون أفعالنا تجري على نظام محدود ، أعني أنها توجد في أوقات محدودة ، ومقدار محدود . وإنما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مُسَبَّبة عن تلك الأسباب التي من خارج ، وكل مسبب يكون عن أسباب محدودة مقدرة ، فهو ضرورة محدود مقدر ، وليس يُلْفَى هذا الارتباط بين أفعالنا والأسباب التي من خارج فقط ، بل وبينها وبين الأسباب التي خلقها الله - تعالى - في داخل أبداننا .

والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة ، أعني التي لا تدخل ، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله - تعالى - على عباده وهو اللوح المحفوظ»^(١) .

هكذا جعل ابن رشد «العناية الإلهية» محيطة بالإنسان ، ترعاه ، وتدبر أمره ، وتسهم في تحديد فعله وتركه ، بل وتسهم في صنع إرادة الفعل والترك لدى الإنسان . . فأين من هذا المذهب الرشدي و «الرشدية الإسلامية» إنكار العناية الإلهية عند «الرشديين اللاتين» ١٩ .

وفي ضوء هذا الربط الرشدي بين الأفعال الإنسانية الإرادية وبين العناية الإلهية ، نرى مذهب ابن رشد في السببية . . فعلى حين أجمعت مذاهب التنوير الغربي على «اكتفاء الطبيعة بذاتها» ، واستغنائها - في إفراز المُسَبَّبات - بالأسباب الذاتية ، الموجودة في ظواهرها وقواها ، عن أية أسباب فوق الطبيعة ووراءها . . نجد لابن رشد ، في السببية ، مذهباً إسلامياً ، يرد كل

(١) (المصدر السابق) ص ٢٢٥ - ٢٢٧ .

الأسباب الطبيعية إلى مسبب الأسباب وموجودها - سبحانه -
وتعالى . فهو فى تقرير العلاقة بين الأسباب والمسببات ، ينبه على
أن رفع هذه العلاقة - علاقة السببية - أو إنكارها يوقعنا فى
مذهب «الصدفة» و «المادية» فيقول : إنه «متى رفعنا الأسباب
والمسببات لم يكن ههنا شئ يُرَدُّ به على القائلين بالاتفاق : أعنى
الذين يقولون : لا صانع ههنا ، وإنما جميع ما حدث فى هذا العالم
إنما هو عن الأسباب المادية» (١) .

فالقول بعلاقة الأسباب بالمسببات - برأى ابن رشد - لازم
لكل مؤمن بوجود فاعل وموجد للوجود - وهذا نقيض المذاهب
المادية - ولكن قيام علاقة السببية بين الأسباب والمسببات
لا يعنى ، عند ابن رشد ، إنكار الفعل الإلهى ، المُسَبِّب لجميع
الأسباب ، والقائم عليها ، وفوقها . . وبهذا يجمع ابن رشد بين
فعل الأسباب وبين سلطان خالقها عليها - ومن ثم على المسببات -
وهو ما غفل عنه الباطنية وبعض المتكلمين .

وفى صياغة هذا المذهب - الذى ينهى الخلاف المفتعل حول
السببية فى الفكر الإسلامى - يقول ابن رشد : «وإنما الذى قاد
المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول - (نفى علاقة الضرورة بين
الأسباب والمسببات) - الهروب من القول بفعل الطبيعة التى
ركبها الله فى الموجودات التى ههنا ، كما ركب فيها النفوس ، وغير
ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل
عليهم القول بأن ههنا أسبابا فاعلة غير الله » .

(١) (المصدر السابق) ص ٢١٠ .

ثم يقدم ابن رشد الحل لهذا الذى أشكل على بعض المتكلمين ، فيقول : «وهيهات ، لا فاعل ههنا إلا الله ، إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسبابا مؤثرة هو بإذنه وحفظه لوجودها . وأيضاً ، فإنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعى ، ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة ، وأنه لا شئ أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة فى الأحكام ، لعلموا أن القائل بنفى الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجودات الاستدلال على وجود الصانع العالم ، بجحده جزءاً من موجودات الله . وذلك أن من جحد جنساً من المخلوقات الموجودات فقد جحد فعلاً من أفعال الخالق - سبحانه - ويقرب هذا من جحد صفة من صفاته . . . إن من جحد كون الأسباب مؤثرة بإذن الله فى مسبباتها ، فإنه قد أبطل الحكمة وأبطل العلم ، وذلك أن العلم هو معرفة الأشياء بأسبابها ، والحكمة هى المعرفة بالأسباب الغائية . والقول بإنكار الأسباب جملة هو قول غريب جداً عن طباع الناس»^(١) .

وبهذا المذهب الرشدى فى «العناية الإلهية» . . وفى السببية - التى وضعها فى إطار العناية الإلهية - يقف ابن رشد على التقيض من مذهب «الرشديين الثلاثين» ، الذين أنكروا العناية الإلهية لأفعال الإنسان . . وعلى الضد من فلسفة التنوير الغربى - المادية والوضعية - التى قررت «اكتفاء الطبيعة بذاتها» ، نافية التأثير فيها والتدبير لها من فوقها وورائها .

(١) (المصدر السابق) ص ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢٢١ .

٣ - قِدَمُ الْعَالَمِ

أما دعوى قِدَمِ الْعَالَمِ ، التي قال بها «الرشديون اللاتين» - ومن بعدهم كل المدارس الوضعية والمادية في فلسفة التنوير الغربي - فإن ابن رشد يقدم فيها مذهبا يخرجها عن هذا الاستقطاب الذي قام إزاءها بين الفلاسفة القدماء وبين المتكلمين الإسلاميين . . . فيقول :

«وأما مسألة قِدَمِ الْعَالَمِ . وحدوثه ، فإن الاختلاف فيها بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد أن يكون راجعا للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء . وذلك أنهم اتفقوا على أن ههنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان ، وواسطة بين الطرفين . فاتفقوا في تسمية الطرفين ، واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد : فهو موجود وُجِدَ من شيء غيره ، وعن شيء ، أعنى عن سبب فاعل ، ومن مادة ، والزمان متقدم عليه . أعنى على وجوده . وهذه هي حال الأجسام التي يُدْرَكُ تكونُها بالحوس ، مثل تَكُونِ الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات . وغير ذلك . فهذا الصنف من الموجودات اتفق الجميع ، من القدماء والأشعرية ، على تسميتها محدثة .

وأما الطرف المقابل لهذا ، فهو : موجود لم يكن من شيء ، ولا

عن شيء ، ولا تقدمه زمان ، بعداً ، أيضاً ، اتفق الجميع ، من
الفرقتين ، على تسميته قديماً ، وهذا الموجود مُدْرَك بالبرهان ،
وهو الله - تبارك وتعالى - الذي هو فاعل الكل وموجده والحافظ
له - سبحانه وتعالى - قدره .

وأما الصنف من الموجود الذي بين هذين الطرفين ، فهو :
موجود لم يكن من شيء ، ولا تقدمه زمان ، ولكنه موجود عن
شيء ، أعنى عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره . . فهذا الموجود قد
أخذ شبهها من الوجود الكائن الحقيقي ، ومن الوجود القديم ، فمن
غَلَب ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث ، سماه
قديماً ، ومن غَلَب عليه ما فيه من شبه المحدث ، أسماه مُحدثاً .
وهو في الحقيقة ، ليس مُحدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن
المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة^(١) .

فابن رشد ، هنا ، يقدم - في الخلاف حول قدم العالم
وحديثه - مذهباً ثالثاً ، فيه حل للخلاف الذي أحدث استقطاباً
بين الفلاسفة وبين بعض المتكلمين . . وليس قائلًا بالقدم
الحقيقي للعالم . . وهو مذهب يجعله على النقيض من مذهب
التنويريين ، الماديين والوضعيين . . ذلك أنه ينتصر ، بهذا المذهب ،
لفكر الإلهي الذي جعل العالم وسائر الموجودات مخلوقة للخالق
الواحد القديم .

فليس من الأمانة ولا من الموضوعية «حشره» في إطار التنوير
الوضعي والمادي والعلماني . . فضلاً عن جعله المؤسس لهذا التنوير ! .

(١) (فصل المقال) من ٤٠ - ٤٢ ،

٤ - علاقة الفلسفة بالشريعة

لقد جعل التنوير الغربى شعاره : «إنه لا سلطان على العقل إلا للعقل» . . ولم يكن ذلك مجرد الانتصار للعقل فى مواجهة اللاهوت الكنسى ، وإنما كان ذلك لأن فلسفة هذا التنوير كانت «وضعية ومادية» ، تقف عند معارف وحقائق هذا العالم وحده ، عالم الشهادة ، التى رأت العقل قادراً على أن يستقل بإدراكها دون عون من الوحي والدين . . ولأن هذا التنوير كان وضعياً فى كل الحالات ، ومادياً فى بعض الحالات ، فهو لم يستغن - مجرد استغناء - عن معارف وحقائق عالم الغيب ، وإنما أنكر أن تكون هذه المعارف جديرة بما هو ضرورى للمعارف من الصدق والثوق . . فهى عنده ، طور طفولة العقل البشرى ، التى تجاوزها إلى الميتافيزيقا ، والتى جاء التنوير ليأخذ بيده إلى الوضعية التى تحصر المعارف الحققة فى العالم والواقع ، وتقف بسبيل هذه المعارف عند العقل والتجربة . . فلا غيب فى مصادر المعرفة ، ولا وحي ولا وجدان فى سبيل اكتسابها . .

ولهذه المنطلقات والمواقف الثابتة فى فلسفة التنوير الغربى ، كان تقديم الفلسفة - وهى ثمرة عقلية - على الشريعة الدينية ، بل إذا شئنا الدقة ، إحلال الفلسفة محل الشريعة ، واتخاذها «شريعة عقلية» بدلاً من الشريعة السماوية . . والاستغناء عن الشريعة كمصدر للقانون ، «يرد القانون إلى أصول فيزيقية وتاريخية» !

كذلك أنكر هذا التنوير الخوارق والمعجزات ، انطلاقاً من مبدأ
اكتفاء الطبيعة بذاتها ، وإنكاره وجود موجود غير مادي ، مفارق
للطبيعة ، قادر على تبديل القوانين الطبيعية والأسباب الذاتية
بالخوارق والمعجزات . . .

هذا هو موقف التنوير الغربي من العقل . . ومن علاقة الفلسفة
العقلية بمبادئ الشريعة الدينية وبالخوارق والمعجزات . . .

فهل كانت فلسفة ابن رشد - عبر «الرشديين اللاتين» -
مؤسسة لهذا التنوير ؟! . . كما يدعى «التنويريون الجدد» في واقعنا
الثقافي هذه الأيام ؟!

إن مفهوم العقل ، عند ابن رشد ، مخالف لمفهومه عند فلاسفة
التنوير الغربي . . .

فعلى حين يقول «دوليباك» (١٧٢٣ - ١٧٨٩م) : «إن الفكر
وظيفة الدماغ» . . ويقول «كابانيس» (١٧٥٧ - ١٨٠٨م) ، «إن
الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء»^(١) . . نجد ابن رشد
ملتزماً بالرؤية الإسلامية التي رأت العقل «ملكة» و «لطيفة
ربانية» ، وليس عضواً في جسد الإنسان . . «فالعقل ليس هو شيئاً
أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى
المدركة . . إن العقل ليس ينتسب إلى عضو مخصوص من
الإنسان . . وليس يكون قولنا في الإنسان إنه عالم كقولنا إنه
يبصر . . فهو يبصر بعضو مخصوص . . وأما إذا لم يكن للعقل
عضو يخصصه فتبين أن قولنا فيه : عالم ، ليس من قبيل أن جزءاً

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٥٦ ، ٦٣ ، ٦٤ .

منه عالم . . وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصاً من عضو من الأعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر ، وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ»^(١) .

فالعقل ليس «الدماغ» الذي يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء . . وإنما هو - على عكس التصور المادي لفلسفة التنوير الغربي - كما عند ابن رشد - «ملكة إدراك الموجودات بأسبابها» . . وكما عند الشريف الجرجاني (٤٧٠ - ٨١٦ هـ - ١٣٤٠ م - ١٤١٣ م) : «جوهر مجرد عن المادة في ذاته ، مقارن لها في فعله»^(٢) .

وإذا كان الغرب قد عاد ويعود - بسبب «الفيزياء الذرية المعاصرة التي نأت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادي في القرن التاسع عشر» - عاد ويعود إلى تبني النظرة الإسلامية لمفهوم العقل . . . وقال علماء منه : «فيأله من أمر مثير أن نكتشف أن العالم يستطيع بدوره ، أن يؤمن عن حق بوجود الروح . . وإذا كان العقل والإرادة غير ماديين ، فلا شك أن هاتين الملكتين لاتخضعان بالموت للتحلل الذي يطرأ على الجسم والدماغ كليهما»^(٣) .

فهل نعود نحن - بالادعاءات - إلى صبأ ابن رشد في القوالب الوضعية والمادية ، التي يراجعها ويتراجع عنها اليوم كثير من الفلاسفة والعلماء الغربيين ؟! . .

(١) (نهافت انتهافت) ص ١٢٣ ، ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٢) (التعريفات) طبعة القاهرة سنة ١٩٣٨ م .

(٣) روبرت م أغروس ، جورج ن . ستانيسلو (العلم في منظوره الجديد) ص ٣٩ ، ٤٢ ،

٤٣ ، ترجمة كمال خلايلي طبعة الكويت سنة ١٩٨٩ م

وكذلك الحال عند مقارنة الموقف الرشدي من علاقة الفلسفة بالشرعية بنظيره التنويري الغربي . . فابن رشد لا يحل الفلسفة العقلية محل الشريعة الإلهية - كما يصنع الماديون الغربيون - ولا يجعلهما متجاورتين ومنفصلتين انفصال الغرف المعزولة - كما يرى الوضعيون - وإنما يؤسس الفكر عليهما معاً ، بعد التوفيق والمواخاة بينهما . . ولهذا المقصد عقد ابن رشد كتابه المنهجي (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) . . وفيه قدم هذا الموقف الذي لا يحل الفلسفة محل الشريعة . . ولا الشريعة محل الفلسفة . . ولا يفصلهما عن بعضهما . . وإنما ينطلق من النظرة القرآنية التي علمتنا أن الله هو الذي أنزل «الكتاب» و«الحكمة» ، أي جعل للإصابة مصدراً جاء به الوحي إلى الأنبياء والرسل . . ومصدراً يستقل به العقل الإنساني . . فهما - الإصابة في النبوة - والإصابة في غير النبوة - هدايتان من الخالق الواحد للإنسان المستخلف في إقامة العمران . . فهما أختان رضيعتان ليس بينهما تناقض أو شقاق . . وفي ذلك يقول أبو الوليد : «إن الحكمة هي صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة . . وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة»^(١) . . فهل يجوز أو يسوغ حشر هذا الموقف الرشدي في قوالب التنوير الغربي المادي والوضعي ؟! والادعاء بأن «ابن رشد يخضع الدين للعقل بفضل ما لدى العقل من قدرة على التأويل»^(٢) .

(١) (فصل المقال) ص ٦٧

(٢) (مدخل إلى التنوير) ص ١٥٦ .

٥ - الموقف من الخوارق والمعجزات

وإذا كان التنوير الغربي - لوضعيته وماديته - قد أنكر الخوارق والمعجزات ، فإنه قد اتخذ هذا الموقف لأنه قد رآها خارجة عن الإدراك العقلي ، وهو قد نفى صفات المعرفة والحقيقة والصدق والعلم ، عن كل ما لا يدرك بالعقل والتجربة المحسوسة . . . وجعل شعاره : « لا سلطان على العقل إلا للعقل »

أما موقف ابن رشد ، من هذه القضية ، فهو على النقيض من موقف التنويريين الغربيين . . فهو يعلن - صراحة . . وفي الكثير من النصوص ، والعديد من الكتب - أن هناك «أمورا إلهية تفوق العقول الإنسانية» ، مثل «مبادئ الشريعة» و «المعجزات» ، وأن «كيفية وجودها هو أمر إلهي معجز عن إدراك العقول الإنسانية» . وأن واجب الكافة ، عامة وخاصة ، جمهورا ومتكلمين وحكماء ، هو «التسليم بها والتقليد فيها ، والاعتراف بها مع جهل أسبابها» . . ومن لا يسلم بهذه المبادئ الشرعية والمعجزات فهو كافر زنديق ! . .

نعم . . يسوق ابن رشد هذا الموقف الإسلامي - المناقض لفلسفة التنوير الوضعية والمادية - في نصوص واضحة الدلالات ، فيقول :
«فالخطأ في الشرع على ضربين :

إما خطأ يُعذر فيه من هو من أهل النظر في ذلك الشيء الذي

وقع فيه الخطأ ، كما يُعذَّرُ الطبيب الماهر إذا أخطأ في صناعة الطب ، والحاكم الماهر إذا أخطأ في الحكم ، ولا يُعذَّرُ فيه من ليس من أهل هذا الشيء .

وأما خطأ ليس يُعذَّرُ فيه أحد من الناس ، بل إن وقع في مبادئ الشريعة فهو كفر ، وإن وقع فيما بعد المبادئ فهو بدعة . وهذا الخطأ هو الخطأ الذي يكون في الأشياء التي تفضى جميع أصناف طرق الدلائل إلى معرفتها ، فتكون معرفة ذلك الشيء بهذه الجهة ممكنة للجميع ، وهذا مثل الإقرار بالله - تبارك وتعالى - وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الأخروي . وذلك أن هذه الأصول الثلاثة تؤدي إليها أصناف الدلائل الثلاثة ، التي لا يعزى أحد من الناس عن وقوع التصديق له من قبلها بالذي كُلِّفَ معرفته ، أعني : الدلائل الخطابية ، والجدلية ، والبرهانية . فالجاحد لمثل هذه الأشياء ، إذا كانت أصلاً من أصول الشرع كافر ، معاند بلسانه دون قلبه ، أو لغفلته عن التعرض إلى معرفة دليلها ، لأنه إن كان من أهل البرهان فقد جعل له سبيل إلى التصديق بها بالبرهان ، وإن كان من أهل الجدل فبالجدل ، وإن كان من أهل الموعظة فبالموعظة . ولذلك قال - عليه السلام - : «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، ويؤمنوا بي» . يريد : بأي طريق اتفق لهم من طرق الإيمان الثلاثة^(١) .

فالجحد لمبادئ الشريعة كفر ، لا عذر لصاحبه ، من الخاصة كان أو من الجمهور . . . وجزاؤه عند ابن رشد - القتل . . فهل في هذا

(١) (مصل المقال) ص ٤٥ ، ٤٦ .

المذهب الرشدي تأسيساً للتنوير الغربي ، الذي استبدل الدين الطبيعي بالدين الإلهي ١٩ .

والمعجزات ، التي أنكرها التنويريون ، لأن العقل لم يدرك أسبابها . . يراها ابن رشد - كمبادئ الشريعة - مما لا يُعذرُ إنسان في عدم التصديق بها . . وجاحدها ، عنده ، زنديق يجب قتله . . وفي ذلك يقول :

«أما الكلام في المعجزات . . فقدماء الفلاسفة يرون أنها من مبادئ الشرائع ، والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج إلى عقوبة عندهم ، مثل من يفحص عن مبادئ الشرائع العامة ، مثل : هل الله تعالى موجود ؟ وهل السعادة موجودة ؟ وهل الفضائل موجودة ؟ . . . (وعندهم) - أنه لا يُشك في وجودها ، وأن كيفية وجودها هو أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية ، والعلة في ذلك أن هذه هي مبادئ الأعمال التي يكون بها الإنسان فاضلاً ، ولا سبيل إلى حصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة ، فوجب ألا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة . . والذي يقوله القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله - تعالى - بتوسط موجود روحاني ليس بجسم ، وهو واهب العقل الإنساني عندهم ، وهو الذي يسميه الخدّاق منهم العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة ملكاً . .» (١) .

فعلى حين أسس التنوير الغربي العلم على الواقع المدرك بالعقل والتجربة ، مع إنكار معارف الغيب وطرق المعرفة الشرعية . . تحدث ابن رشد عن تسليم الفلاسفة القدماء ، بمبادئ الشريعة - في

(١) (نهاية التهافت) ص ١٢١ ، ١٢٢ .

الأولوية .. والنبوة .. والسعادة والشقاء الآخرين - وبالمعجزات -
- التي تعجز العقول الإنسانية عن الاستقلال بإدراك كيفية
وجودها .. ولذلك فهي تحتاج في إدراك ذلك إلى الوحي - الذي
سلم به الفلاسفة القدماء - بل ورأوه واهب العقل الإنساني ! ..

ولأن هذا هو موقف الفلاسفة الإلهيين القدماء ، من مبادئ
الشريعة ، ومن المعجزات .. كان دفاع ابن رشد عن موقفهم هذا في
رده على الإمام الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ - ١٠٥٨ - ١١١١ م) - وهو رد
يؤكد على موقفهم هذا من مبادئ الشريعة ومن المعجزات .. قال :

«وأما ما نسبته - (الغزالي إلى الفلاسفة) - من الاعتراض على
معجزة إبراهيم - عليه السلام - (تحول النار عندما ألقي فيها إلى برد
وسلام) - فشيء لم يقله إلا الزنادقة من أهل الإسلام ، فإن
الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في
مبادئ الشرائع ، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد ،
وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ ، وواجب على الناظر في
تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ، ولا يتعرض لها بنفى ولا إبطال ،
كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك ، لأن المشي على
القضائل الشرعية هو ضروري عندهم ، ليس في وجود الإنسان بما هو
إنسان ، بل وما هو إنسان عالم ، ولذلك يجب على كل إنسان أن
يسلم مبادئ الشريعة وأن يقلد فيها ، فإن جحدتها والمناظرة فيها
مبطلان لوجود الإنسان ، ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذي يجب
أن يقال فيها : إن مبادئها أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية ، فلا بد

(١) (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) ص ٢٨ دراسة وتحقيق : د

محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٢م .

أن يعترف بها مع جهل أسبابها . ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم في المعجزات ، مع انتشارها وظهورها في العالم ، لأنها مبادئ تثبيت الشرائع ، والشرائع مبادئ الفضائل ، ولا فيما يقال بعد الموت . فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلاً بإطلاق ، فإن تآدى به الزمان والسعادة إلى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم ، فعرض له تأويل في مبدأ من مبادئها ، فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل ، وأن يقول فيه كما قال - تعالى - : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾ (١) . هذه حدود الشرائع ، وحدود العلماء (٢) .

فمبادئ الشريعة ، والمعجزات «أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية» . . . وواجب العلماء الراسخين في العلم - الذين عقلوا وجود الخالق للأسباب ، القادر على إحلال أسباب أخرى غير معتادة ، تؤدي إلى معجزات وخوارق ومسببات أخرى غير معتادة - أن يعترفوا ويسلموا ويقلدوا في هذه الأمور التي لا تستقل العقول الإنسانية بإدراك «كيفية وجودها» . . . وحتى إذا عرض للراسخين في العلم تأويل في شيء من ذلك فواجب ألا يصرحوا بذلك التأويل . . . فليس فرضاً على العقول الفحص فيما لا قبل لها بإدراكه . . . وإنما فرضها أن تقول كما قال الله - تعالى - : ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ ﴾ .

فهل هناك حد أدنى من الفقه والصدق والعدالة العلمية لدى الذين يضعون هذا الفكر الرشدي في سلة التنوير الغربي الوضعي والمادي ؟!

(٢) (نهفت النهافت) ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(١) سورة آل عمران : آية ٧ -

والتأويل الغربى

ليس هناك مذهب إسلامى لم يقل أعلامه بالتأويل ، على نحو من الأنحاء ، وفى عدد من النصوص والمشكلات . . وبعبارة الإمام الغزالى - الذى بلغ فى التعهد للتأويل والتفصيل فى مراتبه ما لم يبلغه ابن رشد - والذى كان ابن رشد مقتديا به فى هذا الفن ؟ فإنه « ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى » التأويل « فالحنبلية مضطر إليه وقائل به . . وكذلك الأشعرية والمعتزلية » على تفاوت بينهم فى الاقتصاد والتوسط والتوغل فى مواضعه ^(١) . . ومع اتفاق « الفرق على الدرجات الخمس فى التأويل : الوجود الذاتى . . والوجود الحسى . . والوجود الخيالى . . والوجود العقلى . . والوجود الشبهى . . » واتفاقهم « أيضا على أن جواز ذلك التأويل موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر » . . ^(٢) .

وعلى مذهب الغزالى هذا - الذى جعل التأويل « جائزا » عند قيام البرهان على استحالة الظاهر » . . أى فى بعض المواضع ، لا فى كل الأمور - سار ابن رشد . . فاستشهد على أنه « لا يقطع بكفر من خرق الإجماع فى التأويل » : إذا كان الإجماع ظنيا ، بآراء الغزالى وإمام الحرمين - الجوينى - (٤١٩)

(١) (فصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) ص ٩ - ١١ طبعة القاهرة ١٩٠٧م

(٤٧٨ هـ - ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) .. وأشار إلى سبق الغزالي إلى تحديد مراتب التأويل^(١) .. ونبه على أن للتأويل العربي - أي في اللغة العربية - ضوابط حددتها هذه اللغة ، فهو لا يجوز إلا في المواطن التي تتوفر فيها للنص هذه الضوابط اللغوية ، وذلك عندما قال : «ومعنى التأويل : هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية ، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز ، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه ، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي»^(٢) .

كما نبه ابن رشد على الإجماع الإسلامي على أن التأويل جائز في بعض نصوص الشرع ، فلقد «أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تُحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تُخرَج كلها عن ظاهرها بالتأويل»^(٣) .. فما ثبت فيه «الإجماع بطريق يقيني لم يصح» فيه التأويل^(٤) ..

كما نبه على وجود شواهد في النصوص تعيّن مواطن التأويل ومواضعه .. فكان «ظاهر الشرع» هو سبيل من سبل التحديد لمواطن «التأويل» ، «لأنه ما من منطق به في التوسع ، محالف بظاهره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر وتُصَفِّحت سائر أجزائه ، وُجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل ، أو يقارب أن يشهد»^(٥) .

(١) (فصل المقال) . ص ٣٤ ، ٣٥ ، ٤٦ . (٢) (فصل المقال) . ص ٣٢ .

(٣) المصدر السابق . ص ٣٢ . (٤) المصدر السابق . ص ٣٤ .

(٥) المصدر السابق . ص ٣٢ .

وخلص إلى أن المقصد من التأويل ، القائم «على قانون التأويل العربى» هو «الجمع بين المعقول والمنقول»^(١) وليس إحلال المعقول محل المنقول ..

هكذا أعلن ابن رشد التزامه بالمذهب الإسلامى فى التأويل :

(أ) التأويل «جائز» .

(ب) فى المواطن التى يقوم فيها البرهان على استحالة الظاهر ..

(ج) وبشرط تحقق شروط اللغة العربية فى المجاز - الذى تُخرج فيه دلالات الألفاظ من حقيقتها إلى مجازها ..

(د) وفيما لم يثبت فيه إجماع يقينى على أن المراد هو ظاهر الألفاظ ..

(هـ) وبترشيح دلالات ظواهر بعض النصوص على مواطن التأويل فى بعضها ..

(و) ومن أجل الجمع بين المعقول والمنقول لا المقابلة بينهما ، والانحياز لأحدهما ، تجاوزاً للآخر أو نقياً له ..

ومع كل هذه الضوابط التى أحاط بها ابن رشد قضية التأويل .. رأيناه يؤكد على أن هذا التأويل هو حق للخاصة من الراشدين فى العلم ، لا يُصرح به للعمامة ، ولا يُثبت فى الكتب الجمهورية - حتى ولو كان تأويلاً صحيحاً ، مستجماً لشروط التأويل وضوابطه «فهذا التأويل ليس ينبغى أن يصرح به لأهل الجدل ، فضلاً عن الجمهور ، ومتى صُرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير

(١) المصدر السابق . ص ٣٢ .

أهلها . . أفضى ذلك بالمصرّح له والمصرّح إلى الكفر . . فليس يجب أن تُثبت التأويلات الصحيحة في الكتب الجمهورية ، فضلا عن الفاسدة . . وأما المصرّح بهذه التأويلات لغير أهلها فكافرا^(١) .

إذن فإقامة الثقافة العامة ، والفكر الجمهورى ، وتأسيس النهضة الحضارية على التأويل - كما حدث فى التنوير الأوربى ، والنهضة الغربية - هو - فى رأى ابن رشد - كفر من المتأولين أصابوا به من أشاعوا فيهم هذا التأويل ! .

وفيما يتعلق بعالم الغيب ومبادئ الشريعة ، وكل ما لا يستطيع العقل الاستقلال بإدراك كنهه ، أوجب ابن رشد أخذه على ظاهره ، دون تأويل ، لأن هذه المواطن ، عنده ، مما تُعَلَّم بنفسها ، بالطرق الثلاث للتصديق : الخطابية . . والجدلية . . والبرهانية . . ولذلك «لم نحتج أن نضرب له أمثالا ، وكان على ظاهره ، لا يتطرق إليه تأويل . وهذا النحو من الظاهر إن كان فى الأصول فالتأويل له كافر ، مثل من يعتقد أنه لا سعادة أخروية ههنا ولا شقاء ، وأنه قصد بهذا القول أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم . وأنها حيلة ، وأنه لا غاية للإنسان إلا وجوده المحسوس فقط . . . إن ههنا ظاهرا من الشرع لا يجوز تأويله ، فإن كان تأويله فى المبادئ فهو كفر ، وإن كان فيما بعد المبادئ فهو بدعة^(٢) . . » .

(١) (فصل المقال) ص ٥٨ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٢ . وانظر كذلك ص ٥٦ و(مناهج الأدلة) ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٢) (فصل المقال) ص ٤٧ ، ٤٨ .

ففى هذا النص يقطع ابن رشد بكفر تأويل الذين قالوا «بالدين الطبيعى» . الذى يهدف إلى «أن يسلم الناس بعضهم من بعض فى أبدانهم وحواسهم» لأن غاية الإنسان ، عندهم ، «وجوده المحسوس فقط» . . وهذا هو عين تأويل فلاسفة التنوير الغربيين .^(١)
ولقد حدثنا ابن رشد عن أن نشدده هذا فى ضرورة «الاقتصاد فى التأويل» . . وفى جعله «موقفا ذهنيا خاصا لا يصرح به المتأول» إنما كان مذهب الصدر الأول للإسلام والمسلمين ، وأن التخلّى عنه قد أصبح بدعة أدت إلى اضطراب أمر الأمة ، وإشاعة الفرقة والتكفير فى صفوفها . . . فقال :

«إن الصدر الأول إنما صار إلى الفضيلة الكاملة والتقوى باستعمال هذه الأقاويل (التي ثبتت فى الكتاب العزيز) ، دون تأويلات فيها ، ومن كان منهم وقف على تأويل لم ير أن يصرح به . وأما من أتى بعدهم ، فإنهم لما استعملوا التأويل قلّ تقواهم ، وكثر اختلافهم ، وارتفعت محبتهم وتفرقوا فرقا ، فيجب على من أراد أن يرفع هذه البدعة عن الشريعة ، أن يعتمد إلى الكتاب العزيز ، فيلتقط منه الاستدلالات الموجودة فى شىء شىء ، مما كلفنا اعتقاده ، ويجتهد فى نظره إلى ظاهرها ما أمكنه من غير أن يتأول من ذلك شيئا ، إلا إذا كان التأويل ظاهرا بنفسه ، أعنى ظهورا مستتركا للجميع»^(٢) . . . ذلك أنه «لما تسلط على التأويل فى هذه الشريعة من لم تتميز له هذه المواضع ، ولا تميز له الصنف من الناس الذى يجوز التأويل فى حقهم . اضطرب الأمر فيها ، وحدث فيهم فرق متباينة يُكفر بعضهم بعضا ، وهذا كله جهل بمقصد الشرع وتعدّ عليه»^(٣) .

(١) (فصل المقال) ص ٦٥ .

(٢) (مناهج الأدلة) ص ٢٤٩ .

ذلك هو مذهب ابن رشد فى التأويل - وهو مذهب أكثر محافظة من مذهب الغزالى فيه - على عكس ما يظن كثيرون من الذين يقابلون بين الرجلين دون فقه نجمل إبدعهما فى هذا الموضوع^(١) !

ولقد أدرك حقيقة هذا المذهب الرشدى - فى التأويل - الدكتور زكى نجيب محمود ، فقال : «إن ابن رشد يريد أن يضيق حدود التأويل بحيث لا نلجأ إليه إلا فيما لا حيلة لنا أمامه إلا أن نتول ظاهر الشريعة فيه . وحتى فى هذه الحالات الضرورية سنجد فى ظاهر الشريعة مواضع أخرى تؤيد تأويلنا»^(٢) .

لكن الذين أرادوا «التستر» بأبن رشد لإيهام الأمة المسلمة أن تأويل فيلسوفها المسلم هو ذاته تأويل فلاسفة التنوير الغربى ، قد قفزوا على حقائق وضوابط هذا المذهب الرشدى . . فادعى فرج أنطون : أن «التأويل الذى لجأ إليه ابن رشد . . باب واسع يسع كل الآراء والتعاليم»^(٣) . . وانتقد الدكتور مراد وهبة رأى زكى نجيب محمود ، قائلاً «إنه يطمس ملامح التفرقة بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن ، فيقضى على مقولة التأويل»^(٤) . . وادعى ما ترفضه نصوص ابن رشد - التى سبق وأوردنا طرفاً منها - . . ادعى أن ابن رشد - على عكس الغزالى - قد «أوجب التأويل فى كل الأمور»^(٥) . . فوقف - مراد وهبة - مع فرج أنطون بعيداً عن فقه آراء ابن رشد

(١) نرجو أن توفى لدراسة مقارنة بينهما فى هذا البحث من مباحث فلسفتهما . . .

لوهم «عقلانية» ابن رشد . . ولا عقلانية» الغزالى .

(٢) أعمال مهرجان ابن رشد - اجزاء ١٩٧٨ م . انظر (مدخل إلى التنوير) ص ١٢ .

(٣) (فلسفة ابن رشد) ص ٦٣ ، طبعة القاهرة ١٩٩٣ م .

(٤) (مدخل إلى التنوير) ص ١٢ .

(٥) المرجع السابق ص ١٥١ .

والغزالي في التأويل ، لأنهما - وهبة .. وأنطون - قد انطلقا من تراث «الرشديين اللاتين» لا من إبداعات الغزالي وابن رشد !! ..

ويشهد على تلك الحقيقة .. حقيقة رؤية «الرشديين اللاتين» بحسبانهم ابن رشد - تلك الأخطاء التي وقع فيها أستاذ الفلسفة الدكتور مراد وهبة - والتي يستغرب وقوعها من طالب فلسفة - من مثل قوله :

«إن الغزالي يدخل من بين العوامل الأساسية في تفسير محنة ابن رشد المتجسدة في محاكمته ونفيه وحرق مؤلفاته»^(١) ..

فابن رشد لم يحاكم .. ومحنته كانت لأسباب سياسية ، غلفت بأغلفة فكرية .. ثم ، كيف يكون الغزالي من عوامل محنة ابن رشد وإحراق مؤلفاته .. وهو - الغزالي - كان مضطهدا في المغرب والأندلس - حيث عاش وامتنحن ابن رشد . وكتبه قد أحرقت هناك ، وظل فكره ممنوعا لسنوات أطول بكثير جدا من سنوات محنة أبي الوليد ١٩ .

وإذا كان ابن رشد قد أفرد كتابه المنهجي (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) لإثبات المؤاخاة بين العقل والنقل .. بين الفلسفة والشرع ، اعتمادا على التأويل الذي سار فيه على القواعد التي أرساها الغزالي .. فمن أين أتى الدكتور مراد وهبة بمقولة : إن (فصل المقال) كتاب «كرسه ابن رشد للرد على الغزالي» مثل (تهافت التهافت)^(٢) مما يوحى بغربة الرجل عن هذا التراث الذي يشير إلى عناوين كتبه ١٩ ..

(١) المرجع السابق ص ١٤٥ .

(٢) (مدخل إلى التنوير) ص ١٤٥ .

إن الرجل - عندما كتب قصة الفلسفة - قد اختزن إبداع أمتنا ،
 في سياق التراث الفلسفي الإنساني ، بأقل من سطرين !؟ ..
 وهو فيما كتبه أخيراً عن ابن رشد كانت عينه على مقولة يريد
 أن يروج لها ، وهي «أن مفهوم ابن رشد عن التأويل قد أحدث
 تأثيراً في بزوغ حركتين فلسفيتين في أوروبا ، هما الهرمنيوطيقا
 «علم التأويل والتنوير»^(١) .. وذلك ليجعل من تأويل ابن رشد
 «التأويل التنويري الوضعي» الذي ينصب على وجود الله ، وعالم
 الغيب ، والنبوءات ، ومبادئ الشريعة .. والذي يهدف إلى إحلال
 «الدين الطبيعي» محل «الدين الإلهي» .. والذي يلغى «المنقول»
 لحساب «المعقول» وصولاً إلى إحلال النموذج الغربي في التقدم
 والنهوض محل النموذج الإسلامي في النهضة والإصلاح ! ..
 وهي مقاصد تقطع الطريق عليها إبداعات ابن رشد ، التي
 أشرنا إلى طرف منها في هذه الصفحات ! ..

(١) المرجع السابق ص ١٣٨ .

٧ - حقيقة واحدة؟..

أم حقيقتان؟؟

صحيح أن أسقف باريس «أتين نامبييه» قد حرم في مارس سنة ١٢٧٣م فيما حرم من القضايا الفكرية «لرشديين اللاتين»: «قولهم بحقيقتين مختلفتين، وفي ذات الوقت صادقتين، إحداهما دينية إيمانية والأخرى فلسفية عقلية».. وصحيح، كذلك، أن القول بالحقيقتين.. وليس بوحدة الحق والحقيقة - هو التعبير عن مناهج الفلسفة الوضعية من الدين، وعلاقته بالعلم.. فهي ترى أن المعارف الدينية قلبية وجدانية، لها دورها النفعي بالنسبة للعامة من الناس، الذين لا تضبطهم الفلسفات العقلية، بينما المعارف العلمية عقلية برهانية، تخضع للفحص والاختبار اللذين لا تحتملها المعارف الدينية القلبية الوجدانية، وأن من النافع وجود الحقيقتين، متجاورتين، تتجاوز الغرقتين المستقلتين، لكل منهما نظامها ومعاييرها وجمهورها.. فالحقيقة الدينية اللاعقلية واللاعلمية صادقة بالنسبة لجمهورها، والحقيقة العقلية الفلسفية صادقة بالنسبة للخاصة المدركة لها..

تلك هي الفلسفة الوضعية الغربية، في الحقيقتين، التي بشر بها «الرشديون اللاتين»، في مواجهة احتكار اللاهوت الكنسي لحقائق عالم الشهادة وعالم الغيب جميعاً، وهي التي ورد النص عليها في مراسيم التحريم الكنسية لفكر «الرشديين اللاتين»..

لكن الزعم بأن ابن رشد هو من القائلين بشائية الحقيقة ، لا
 بوحدة الحق^(١) . . هو الادعاء الذى تنقضه وتفنده إبداعات فكر
 هذا الفيلسوف العظيم . . فالتأويل عند ابن رشد - كما سبق
 وأوردنا نصوصه فيه - هو سبيل إلى وحدة الحقيقة ، وليس إلى
 تعددها ، لأنه موقف من تعدد طرق ومستويات الناس فى
 التصديق بالحقيقة الواحدة ، وليس سبيلا لإثبات ثنائية الحق
 والحقيقة . . وله فى ذلك عشرات النصوص التى لا لبس فيها ولا
 غموض .

● فهو يؤكد على وحدة الحقيقة فى الذات الإلهية . . وفى
 الشريعة الإلهية . . وفى المخلوقات ، مع تعدد طرق التصديق
 بالحقيقة الواحدة ، تبعاً لتعدد جبلات وطبائع الناس - جمهوراً . .
 وحكاماً . . ومتوسطين بينهما - فيقول : «إنا نعتقد ، معشر
 المسلمين ، أن شريعتنا هذه الإلهية حق ، وأنها التى نبهت على
 هذه السعادة ، ودعت إليها ، التى هى المعرفة بالله - عز وجل -
 ومخلوقاته ، فإن ذلك متقرر عند كل مسلم من الطريق الذى
 اقتضته جبلته وطبيعته من التصديق ، وذلك أن طباع الناس
 متفاضلة فى التصديق ، فمنهم من يصدق بالبرهان ، ومنهم من
 يصدق بالأقوال الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان ، إذ
 ليس فى طباعه أكثر من ذلك ، ومنهم من يصدق بالأقوال
 الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقوال البرهانية .
 وشريعتنا قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث . . ولذلك
 خصص - عليه الصلاة والسلام - بالبعث إلى الأحمر والأسود ،

(١) (مدخل إلى التوير) ص ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٥٠ ، ١٥١ .

أعني لتضمن شريعته طرق الدعاء إلى الله تعالى ، وذلك صريح في قوله تعالى : ﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾ (١) . (٢)

فالحق واحد . . . والتعدد هو في طرق التصديق بهذا الحق الواحد . . .

● ولأن الحق واحد في ذاته ، والمعاني واحدة في نفسها ، ضربت للجُمهور مثالات ليدرك هذا الحق الواحد وهذه المعاني الواحدة ، دون تعدد للحق أو المعنى . . . فالمثالات سبيل لإدراك الحقيقة الواحدة ، التي يدركها البرهانيون دون مثالات . . . «وأنت إذا تأملت الشرع وجدته ، مع أنه ضرب للجُمهور في هذه المعاني المثالات التي لم يمكن تصورهم إياها دونها ، قد نبه العلماء على تلك المعاني أنفسها التي ضرب مثالاتها» (٣) .

فالمعاني واحدة ، والحق واحد ، والمثالات طرق وسبل للتصديق بالمعاني نفسها ، التي يدركها الراسخون في العلم ويصدقون بها ذاتها دون مثالات .

● والتمايز بين الناس - حكماء . . . وجُمهوراً . . . ومتوسطين بينهما - ليس في تمايز الحقائق والمعاني التي يدركها فريق عن الآخر . . . وإنما هو في «القدر والنصيب» الذي يستطيع إدراكه كل فريق من ذات الحقيقة الواحدة . . . «فالطريقة الشرعية . . . التي دعا الشرع منها جميع الناس ، على اختلاف فطرهم ، إلى الإقرار

(٢) (فصل المقال) ص ٣٠ ، ٣١

(١) سورة النحل : آية ١٢٥ .

(٣) (مناهج الأئمة) ص ١٩١

بوجود البارى سبحانه... والتي نبه الكتاب العزيز عليها ،
 واعتمدتها الصحابة .. تنحصر فى جنسين : دليل العناية ، ودليل
 الاختراع .. ولقد تبين أن هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة
 الخواص ، وأعنى بالخواص العلماء ، وطريقة الجمهور . وإغما
 الاختلاف بين المعرفتين فى التفصيل ، أعنى أن الجمهور
 يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مُدْرَك بالمعرفة
 الأولى المبنية على علم الحس ، وأما العلماء فيزيدون على ما
 يُدْرَك من هذه الأشياء بالحس ما يُدْرَك بالبرهان ، أعنى من
 العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء : إن الذى أدرك
 العلماء من معرفة أعضاء الإنسان والحيوان هو قريب من كذا
 وكذا آلاف منفعة . والعلماء ليس يفضلون الجمهور فى هذين
 الاستدلالتين من قِبَل الكثرة فقط ، بل ومن قِبَل التعمق فى
 معرفة الشيء الواحد نفسه . فإن مثال الجمهور فى النظر إلى
 الموجودات مثالهم فى النظر إلى المصنوعات التى ليس عندهم
 علم بصنعتها ، فإنهم إغما يعرفون من أمرها أنها مصنوعات فقط ،
 وأن لها صانعاً موجوداً . ومثال العلماء فى ذلك مثال من نظر
 إلى المصنوعات التى عندهم علم ببعض صنعتها وبوجه الحكمة
 فيها . أما مثال الدهرية فى هذا ، الذين جحدوا الصانع
 سبحانه ، فمثال من أحسن مصنوعات فلم يعترف أنها
 مصنوعات ، بل ينسب ما رأى فيها من الصنعة إلى الاتفاق
 والأمر الذى يحدث من ذاته^(١) .

(١) (مناهج الأدلة) ص ١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٤ .

فالحقيقة فى طرق معرفة الذات الإلهية واحدة بالنسبة للجميع ، جمهوراً وعلماء ، والتفاوت هو فى تفاصيل معارف كل فريق من الحقيقة الواحدة . - دليلى العناية والاختراع - كما أن حقيقة أعضاء جسم الإنسان والحيوان واحدة ، والتفاصيل بين مستويات العارفين بها هو فى كثرة أو قلة ما يدرك كل فريق من هذه الحقيقة الواحدة . . ففى الكثرة ، والتعمق يكون التفاوت والتمايز لدى الفرقاء «فى معرفة الشئ الواحد نفسه» - بعبارة أبى الوليد - القاطعة بوحدة الحقيقة مع تفاوت طرق إدراكها ، والنسب المدركة منها ، وعمق الإدراك لها . .

● وابن رشد عندما مايز فى تأليفه بين الكتب التى توجه بها إلى الجمهور - مثل (مناهج الأدلة) - والتى وجهها إلى الحكماء - مثل (فصل المقال) - لم يصنع ذلك لتعدد الحقيقة واختلافها باختلاف المخاطبين بهذه الكتب - كما فهم الكثيرون من عباراته - وإنما أراد - فى (مناهج الأدلة) - مخاطبة الجمهور المعتقد - خطأ - مخالفة الحكمة للشريعة ، فعرض لهذا الجمهور أصول الشريعة ؛ وذلك لإثبات أنها لا تخالف الحكمة . . كما أراد - فى (فصل المقال) - مخاطبة المنتسبين إلى الحكمة ، المعتقدين - خطأ - مخالفة الحكمة للشريعة ، فعرض لهم أصول الحكمة ؛ وذلك لإثبات أنها لا تخالف الشريعة . . فاختصاص كل كتاب بالتوجه إلى فريق من الفرقاء ، والبدء معه بعرض الأصول التى ينحاز إليها ، نابع من تحيز كل فريق - أحدهما لأصول الشريعة - والثانى لأصول الحكمة - مع توهم التعارض بينهما - وذلك وصولاً

بالفريقين ، كل من نقطة انحيازه إلى إثبات الحقيقة الواحدة ،
وهي تأخى الحكمة والشرعية دائما وأبدا .

وفى نص حاسم لهذه المسألة التى لعبت دورا كبيرا فى شيوع
قول ابن رشد بتعدد الحقيقة باختلاف الجمهور ، وتميز الكتب التى
يخاطب بها كل فريق ، يقول ابن رشد : « فالصواب أن تعلم الفرقة
من الجمهور التى ترى أن الشريعة مخالفة للحكمة أنها ليست
مخالفة لها . وكذلك الذين يرون أن الحكمة مخالفة لها ، من
الذين ينتسبون للحكمة ، أنها ليست مخالفة لها . وذلك بأن يُعرَف
كل واحد من الفريقين أنه لم يقف على كنههما بالحقيقة ، أعنى
لا على كنه الشريعة ولا على كنه الحكمة ، وأن الرأى فى الشريعة
الذى اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأى إما مبتدع فى الشريعة لا
من أصلها ، وإما رأى خطأ فى الحكمة ، أعنى تأويل خطأ عليها . .
ولهذا المعنى اضطررنا ، نحن ، فى هذا الكتاب - (مناهج
الأدلة) - أن نُعرَف أصول الشريعة ، فإن أصولها إذا تُؤمِّلَتْ
وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها ، وكذلك الرأى الذى
ظن فى الحكمة أنه مخالف للشريعة يُعرَف أن السبب فى ذلك
أنه لم يحط علما بالحكمة ولا بالشرعية . ولذلك اضطررنا ،
نحن أيضا ، إلى وضع قول ، أعنى « فصل المقال فى موافقة
الحكمة للشرعية » ^(١) .

فمعنى أن (كتاب مناهج الأدلة) موجه إلى الجمهور ، هو أنه
رد على شبهات الجمهور المعتقد مخالفة الشريعة للحكمة ،

(١) (مناهج الأدلة) ص ١٨٤ ، ١٨٥ .

يعرض أصول الشريعة ، ليثبت أنها لا تخالف الحكمة . . ومعنى أن كتاب (فصل المقال) موجه إلى المنتسبين إلى الحكمة ، أنه رد على شبهاتهم التي حسبوا بسببها مخالفة الحكمة للشريعة ، وذلك بعرض أصول الحكمة ، وإثبات أنها غير مخالفة للشريعة . .

والحقيقة واحدة . . والحق لا يتعدد ، في كل الحالات ، وعلى اختلاف أصناف (فطر) الخطابين .

● فالقصد من «التأويل» ، عند ابن رشد ، هو «الجمع بين المعقول والمنقول»^(١) . . لأن الحقيقة في المعقول والمنقول واحدة . .

● «والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق : والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها»^(٢) . . فالظاهر والباطن لاختلاف الفطر في طرق التصديق بالحقيقة الواحدة ، وليس لتعدد الحقيقة ، والتأويل جامع بين الفطر وليس مُعَدِّداً للحقيقة .

● «وإن مبادئ الشريعة . . مثل الإقرار بالله ، وبالنبوات ، وبالسعادة الأخروية والشقاء الآخروي ، تفضى جميع أصناف طرق الدلائل - الخطابية ، والجدلية ، والبرهانية - إلى معرفتها ، فتكون ممكنة للجميع»^(٣) .

(٢) المصدر السابق ، ص ٣٣ ، ٣٤ .

(١) (فصل المقال) ص ٣٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ٤٥ ، ٤٦ .

● «ولا يجوز التأويل في مبادئ الشريعة - (لأن التأويل هو عمل العقل في الانتقال بدلالة اللفظ من الحقيقة إلى المجاز وفق قوانينه) - وهذه «المبادئ أمور إلهية تفوق العقول الإنسانية .. وواجب كل إنسان أن يسلم بها ويقلد فيها» فحقائقها لا تتعدد ، لإدراكها بجميع أصناف طرق الدلائل .. ولعجز العقول عن أن تدرك كيفية وجودها لأن هذا الوجود أمر معجز عن إدراك العقول الإنسانية لا تستطيع أن تدرك فيه غير ما يدركه الجميع «بأصناف طرق الدلائل»^(١).

تلك هي حقيقة «الرشدية الإسلامية» ، التي عبّرت عنها إبداعات فكر ابن رشد ، إذا نحن قارناها «بالرشدية اللاتينية» : التي ألصقت مقولاتها ، زوراً وبهتاناً ، بفيلسوفنا الإسلامي ، إبان الصراع الذي خاضته الكنيسة الأوروبية ضد «الرشديين اللاتين» ..

وإذا كان التزوير ، الذي استظل باسم ابن رشد - في القرن الثالث عشر الميلادي - لينسب إليه نقيض فلسفته ، إنما يعد «اغتيالاً لإسلامية فيلسوفنا» . فإن هذا التزوير يعود اليوم على يد دعاة التنوير - الوضعي والمادي الغربي - محاولاً «اغتيال إسلامية فلسفة ابن رشد» مرة أخرى ، وذلك عندما يزعمون أن (الرشدية اللاتينية) هي حقيقة فلسفة ابن رشد ، وأنه هو المؤسس للتنوير الوضعي العلماني اللاديني ، الذي تبلور في الغرب بالقرنين السابع عشر والثامن عشر .. فهم يتوسلون «بالتزوير» لتبتلع طعم «التنوير الغربي» ، الذي يريدون إحلاله محل الخيار الإسلامي في التقدم والنهوض ! ..

(١) (تهافت التهافت) ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

وإذا كانت هذه الصفحات قد أبرزت تناقض «الرشدية الإسلامية» مع مقولات «الرشدية اللاتينية» ، فلعل في الإشارة إلى معالم مقولات التنوير الغربى الوضعى والمادى التى استخلصناها من كتابات فلاسفته - كما عرضها دعاته - ما يشهد على زيف دعواهم تأسيس ابن رشد لهذا التنوير . . .

إن من أبرز مقالات التنوير الغربى :

١ - «إن الإنسان حيوان طبيعى - اجتماعى ، فهو جزء من الطبيعة ، وهى التى تزوده ، فهو أقرب إلى الحيوان منه إلى الله - فليس خليفة لله ، خلقه ، وكرمه بأن نفخ فيه من روحه ، وفضله على سائر المخلوقات . . وسعادة هذا الإنسان دنيوية محضة ، يجدها فى العاطفة والشهوة وحدهما» .

٢ - «وحصر الاهتمامات الإنسانية بقضايا العالم الراهنة ، والطبيعية المحسوسة ، لا العالم الآخر ، أو ما وراء الطبيعة» . .

٣ - «الوقوف ، فى الدين ، عند «الدين الطبيعى» ، الذى هو إفراز بشرى من صنع العقل ، لا «الدين السماوى» المتجاوز للطبيعة . . واعتبار الشعور الدينى مزيجاً من الخوف الخرافى والرغبة فى تغيير ظروف مؤلمة» . .

٤ - «وتحرير العقل من سلطان الدين ، وإعمال العقل دون معونة من الآخرين ، وجعل السلطان المطلق للعقل ، بحيث لا يكون هناك سلطان على العقل إلا للعقل وحده» .

٥ - «إحلال العلم محل الميتافيزيقا . . وعدم تجاوز الملاحظة والتجربة إلى ما وراءهما من سبل المعرفة «الثقيلة» و «الوجدانية» .

٦ - «واعتبار الفكر وظيفة الدماغ . فالدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء . وليس هناك نفس في الإنسان» .

٧ - «اثارة الشكوك في مشروعية المطلق ، فالإنسان هو مقياس المطلق» .

٨ - «واستنباط الأخلاق من الطبيعة الإنسانية ... وحصر علاقتها بالسعادة واللذة ، لا بالفضيلة والاحتياجات الروحية ... مع جعل الأولوية للإحساسات الفزيقية على المفاهيم الأخلاقية والعقلية ، فالأخلاق من صنعنا ومن ثمرات خبراتنا ، وهي مستندة إلى الحالة الفزيقية» .

٩ - «واحلال «الاجتماعية» محل «الدينية» سبيلا لتحقيق السعادة الدنيوية - بالعاطفة والشهوة - فالطبيعة هي التي أوجدت الإنسان ، والمجتمع هو المسئول عن سعادته» .

١٠ - «ورد القوانين إلى أصول فزيقية وتاريخية ... وتحرير التاريخ من السنن الإلهية ، وتفسيره بمفاهيم طبيعية ، أو مفاهيم خلقية نابعة من الطبيعة الإنسانية»^(١) .

تلك هي «الوصايا العشر» للتنوير الغربى ، أوضاعى العلمانى . . كما صاغها فلاسفته ، وعرضها دعائه ، الذين يجددون اليوم محاولات أسلافهم «اغتيال إسلامية الفلسفة الرشدية» ، ليتسللوا بهذا «التنوير - اللادينى» إلى عقول الأمة المسلمة ، تحت ستار

(١) (مدخل إلى التنوير) ص ٢٥ - ٧٠ .

اسم الفيلسوف المسلم ، والمتكلم ، والفقيه ، والقاضى ، والطبيب
أبى الوليد ابن رشد^(١) . .

فهل من علاقة حقيقية يدركها عقل نزيه ، بين فكر أبى الوليد
- الذى وفق بين الحكمة - وهى الإصابة فى غير النبوة - وبين
الشريعة - التى هى الإصابة فى النبوة - انطلاقاً من أن الله -
سبحانه وتعالى - هو مصدر الكتاب والحكمة جميعاً ؟ . . . والذى
فلسف علم الكلام الإسلامى ، وبرهن بالنظر العقلى على صدق
الإيمان الإسلامى ؟ كما فلسف - كفقيه مالكى - اختلاف
اجتهادات الفقهاء المسلمين ؟ . . وقاضى القضاة ، الذى عاش
حياته يقضى بين الناس بشريعة الإسلام ؟!

هل من علاقة حقيقية ، أو حتى مُتَخَيِّلَة ، يمكن أن تقوم بين
فكر أبى الوليد وبين الخيار الحضارى الغربى ، المؤسس على التنوير
الوضعى العلمانى ؟ . .

أم أن الموقع الفكرى لفيلسوف قرطبة ، هو كما رآه بحق
الإمام محمد عبده : «فيلسوف إلهى ، ومذهب مذهب إلهى ،
قاعدته العلم» ؟؟ . .

نأمل أن تكون هذه الصفحات قد حملت الإجابة الشافية
والموضوعية عن هذا السؤال . .

وأن تكون المكانة الفكرية - البارزة . . والراسخة - لابن رشد
فى النسق الفكرى الإسلامى قد نفضت عنها غبار المتغربين
وشبهات أصحاب الشبهات ! . .

والله من وراء القصد . . منه نستمد العون والتوفيق ؟ .

(١) المرجع السابق ، ص ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٨ ، ١٤١ .

الفهرس

٣	تهيد
١٤	الدعوى ..
١٧	١ - العلم الإلهى بالجزئيات
٢٠	٢ - علاقة العناية الإلهية بالأفعال الإنسانية
٢٥	٣ - قدم العالم
٢٧	٤ - علاقة الفلسفة بالشريعة
٣١	٥ - الموقف من الخوارق والمعجزات
٣٦	٦ - التأويل العربى .. والتأويل العربى
٤٤	٧ - حقيقة واحدة ؟ .. أم حقيقتان ؟؟ ..

صدر من سلسلة «فى التنوير الإسلامى»

- ١ - الصخوة الإسلامية فى عيون غربية . د . محمد عمارة
- ٢ - الغرب والإسلام . د . محمد عمارة
- ٣ - أبو حيان التوحيدى . د . محمد عمارة
- ٤ - دراسة قرآنية فى فقه التجدد الحضارى . د . سيد دسوقي
- ٥ - ابن رشد بين الغرب والإسلام . د . محمد عمارة
- ٦ - الانتماء الثقافى . د . محمد عمارة
- ٧ - تفسير العالم . د . زينب عبد العزيز
- ٨ - التعددية . . الرؤية الإسلامية والتحديات . د . محمد عمارة
- ٩ - صراع القيم بين الغرب والإسلام . د . محمد عمارة
- ١٠ - د . يوسف القرضاوى : المدرسة الفكرية والمشروع الفكرى . د . محمد عمارة
- ١١ - تأملات فى التفسير الحضارى للقرآن الكريم . د . سيد دسوقي
- ١٢ - عندما دخلت مصر فى دين الله . د . محمد عمارة
- ١٣ - الحركات الإسلامية رؤية نقدية . د . محمد عمارة
- ١٤ - المنهاج العقلى . د . محمد عمارة
- ١٥ - النموذج الثقافى . د . محمد عمارة
- ١٦ - منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق . د . صلاح الحضارى
- ١٧ - تجديد الدنيا بتجديد الدين . د . محمد عمارة
- ١٨ - الثوابت والمتغيرات فى الميظنة الإسلامية الحديثة . د . محمد عمارة
- ١٩ - نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم . د . محمد عمارة
- ٢٠ - التقديم والإصلاح بالتنوير الغربى . د . محمد عمارة
- ٢١ - فكر حركة الاستنارة . . وتناقضاته . د . عبد الوهاب المسيرى

٢٢ - حرية التعبير في الغرب من سلمان
رشدى إلى زوجته جارودى .

٢٣ - إسلامية الصراع حول القدس وفلسطين .

٢٤ - الحضارات العالمية تدافع! .. أم صراع؟

٢٥ - التنمية الاجتماعية بالغرب! .. أم بالإسلام؟

٢٦ - الحملة الفرنسية في الميزان .

٢٧ - الإسلام فى عبون غربية .

« دراسات سويسرية »

٢٨ - الأقليات الدينية والقومية تنوع

ووحدة .. أم تقتيت واختراق .

٢٩ - ميراث المرأة وقضية المساواة .

٣٠ - نفقة المرأة وقضية المساواة .

٣١ - الدين والتراث والحداثة والتنمية والحرية

٣٢ - مخاطر العولمة على الهوية الثقافية

٣٣ - الغناء والموسيقى خلال أم حرام؟؟

٣٤ - صورة العرب فى أمريكا .

٣٥ - هل المسلمون أمة واحدة؟؟

٣٦ - السنة والبدعة .

٣٧ - الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان

ومكان .

٣٨ - قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأنثى .

٣٩ - مركبة الإسلام .

٤٠ - الإسلام كما يؤمن به .. ضوابط وملاحم .

٤١ - صورة الإسلام فى التراث الغربى .

د . شريف عبد العظيم

د . محمد عمارة

د . محمد عمارة

د . عادل حسين

د . محمد عمارة

ترجمة/ أ . ثابت عيد

د . محمد عمارة

د . صلاح الدين سلطان

د . صلاح الدين سلطان

د . محمد حاتمى

د . محمد عمارة

د . محمد عمارة

ترجمة وتعليق/

أ . ثابت عيد

د . محمد عمارة

تقديم وتحقيق /

د . محمد عمارة

تقديم وتحقيق /

د . محمد عمارة

د . عبد الوهاب المسيرى

أ . منصور أبو شافعى

د . يوسف القرضاوى

ترجمة/ أ . ثابت عيد

- ٤٢ - تحليل الواقع بمنهاج العاهات المزمنة .
 ٤٣ - القدس بين اليهودية والإسلام .
 ٤٤ - مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا
 (شهادة ألمانية)
 ٤٥ - الآثار التربوية للعبادات في الروح والأخلاق .
 ٤٦ - الآثار التربوية للعبادات في العقل والجسد .
 ٤٧ - السنة النبوية والمعرفة الإنسانية .
 ٤٨ - نظرات حضارية في القصص القرآني .
 ٤٩ - الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين .
 ٥٠ - الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان .
 ٥١ - عن القرآن الكريم .
 ٥٢ - في فقه الأقليات المسلمة .
 ٥٣ - مستقبلنا بين العالمية الإسلامية
 والعولمة الغربية .
 ٥٤ - مركسة التاريخ .
 ٥٥ - نقل الأعضاء في ضوء الشريعة والقانون .
 ٥٦ - السنة التشريعية وغير التشريعية .
 ٥٧ - شبهات حول الإسلام .
 ٥٨ - نحو طب نفسي إسلامي .
 ٥٩ - واقعنا بين العالمية وتصادم الحضارات .
- د . محمد عمارة
 د . محمد عمارة
 تقديم وتعليق /
 د . محمد عمارة
 د . صلاح الدين سلطان
 د . صلاح الدين سلطان
 د . محمد عمارة
 د . سيد دسوقي حسن
 د . محمد عمارة
 تقديم / د . محمد
 سليم العوا
 الشيخ / أمين الخولي
 د . طه جابر العلواني
 د . محمد عمارة
 أ . منصور أبو شافعي
 مستشار / طارق البشري
 محمد طاهر بن عاشور
 الشيخ / علي الخفيف
 د . محمد سليم العوا
 د . محمد عمارة
 د . محمد عمارة
 د . وائل أبو هندي
 عطية فتحي الويشي

- ٦٠ - بناء المفاهيم الإسلامية .
 ٦١ - المستقبل الاجتماعي للأمة الإسلامية .
 ٦٢ - شبهات حول القرآن الكريم .
 ٦٣ - أزمة العقل العربي .
 ٦٤ - في التحرير الإسلامي للمرأة .
 ٦٥ - روح الحضارة الإسلامية .
- د . سيف الدين عبد الفتاح
 د . محمد عمارة
 د . محمد عمارة
 أ . فؤاد زكريا
 د . محمد عمارة
 د . محمد عمارة
 الشيخ / محمد الفاضل
 ابن عاشور
 تعليق وتقديم /
 د . محمد عمارة

للتعرف على أحدث إصداراتنا الثقافية بمختلف أشكالها (كتاب / CD)
 زوروا موقعنا على الإنترنت: www.nahdetmisr.com على الرقم المجاني 07775666

إلى القارئ العزيز ..

في هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربي» هو تنوير علماني، يستبدل العقل بالدين،
ويقيم قطيعة مع التراث..

فإن «التنوير الإسلامي» هو تنوير إلهي : لأن الله والقرآن
والرسول - صلى الله عليه وسلم - أنوار تصنع للمسلم تنويراً
إسلامياً متميزاً.

ولتقديم هذا « التنوير الإسلامي » للقراء، تصدر هذه السلسلة،
التي يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامي المعاصر:

- | | |
|------------------------|-------------------------|
| • د. محمد عامر. | • المستشار/ طارق البشري |
| • د. حسن الشافعي | • د. محمد سليم العوا |
| • أ. قهemy هويدى | • د. يوسف القرضاوى |
| • د. سيد دسوقي | • د. كمال الدين إمام |
| • د. عبدالوهاب المسيرى | • د. شريف عبدالعظيم |
| • د. عادل حسنين | • د. صلاح الدين سلطان |

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..
إنه مشروع طموح، لإضاءة العقل بأنوار الإسلام.

الناشر



ناحدة الإسلام

للطباعة والنشر والتوزيع
تحت إشراف: محمد عبد الرحمن بن عبد الله
www.nahdalmisr.com